"Kol' dobro i kol' krasno Christa radi umirati". Il discorso sul martirio nell'omiletica rutena della seconda metà del Seicento e l'influsso della Controriforma

Maria Grazia Bartolini

Tra la fine del Cinquecento e il Seicento – un'epoca di guerre di religione, persecuzione confessionale e attività missionaria su scala mondiale – il martirio tornò ad occupare un posto centrale nella coscienza dei cristiani di ogni confessione, diventando parte vitale di ciò che lo storico britannico Simon Ditchfield ha definito il "crescente percorso di coerenza confessionale e autoidentificazione" dell'Europa moderna (Ditchfield 1995: 135).

Il mio studio si concentra sul trattamento omiletico del tema del martirio nell'Ucraina della seconda metà del Seicento. In particolare, prenderò spunto dall'immagine dei martiri Boris e Gleb contenuta nello *Slovo pervoe na sviatych strastoterpec kniazej Borisa i Gleba* (1676), del predicatore ruteno Antonij Radyvylovs'kyj (?-1688), per affrontare alcune questioni di politica ecclesiastica, correttezza dottrinale e identità culturale che coinvolgono la chiesa postmohyliana durante la seconda metà del Seicento.

Il 'caso' di Boris e Gleb è doppiamente significativo. Esso permette, innanzitutto, di valutare il ruolo di "marcatori culturali" di due santi la cui ricezione è studiata attivamente in relazione al periodo medievale e in misura assai minore rispetto alla prima modernità[1]. Inoltre, non essendo morti per testimoniare la fede cristiana, Boris e Gleb non rientrano nelle più recenti distinzioni tipologiche elaborate da studiosi del martirio tardo-antico come Jan Willem van Henten o Daniel Boyarin, secondo i quali un elemento fondante del "testo martirologico" è proprio la morte "come risultato del confronto con le autorità pagane" (van Henten 1997: 7; Boyarin 1999: 112). Capire perché, e con quali strumenti retorici, l'omelia di Radyvylovs'kyj celebri Boris e Gleb *in quanto* martiri servirà ad inquadrare con maggiore precisione il percorso di "autoidentificazione confessionale" della Chiesa rutena seicentesca.

***

Partiamo da un breve riassunto del contenuto e della struttura retorica dell'omelia di Radyvylovs'kyj che, come probabilmente è noto, scrive in *prosta mova*

[1] Sul culto di Boris e Gleb nel periodo che precede l'invasione mongola si vedano, solo nell'ultimo quinquennio, gli studi monografici di Spinei 2011, Rančin 2013 e Novickij 2015.

Referee List (DOI 10.36253/fup_referee_list)
FUP Best Practice in Scholarly Publishing (DOI 10.36253/fup_best_practice)
Maria Grazia Bartolini, *"Kol' dobro i kol' krasno Christa radi umirati". Il discorso sul martirio nell'omiletica rutena della seconda metà del Seicento e l'influsso della Controriforma*, pp. 13-23, DOI 10.36253/978-88-6453-910-2.04

per un pubblico ‘locale’ e socialmente differenziato, al cui interno sono compresi gli strati bassi e medi della società kieviana dell’epoca[2].

L’*exordium* introduce la coppia concettuale attorno a cui si sviluppa l’intera omelia, il “credere in Cristo” (“въ него вѣровати”) e il “soffrire per Cristo” (“по немъ страдати”), con un riferimento a Fil 1, 29, che dell’omelia rappresenta anche la chiave tematica. Mentre a Vladimir, il Battezzatore della Rus’, è stato unicamente concesso di “credere”, Boris e Gleb hanno goduto del duplice privilegio di “credere” (“вѣровати”) e “soffrire” (“страдати”) per Cristo. Fede e martirio sono dunque indissolubilmente legati, un tema su cui dovremo tornare nella seconda parte di questo studio. La *narratio* dà ulteriore risalto al valore fondante della fede, con una citazione dai *Moralia in Job* di Gregorio Magno (I, 46), secondo cui in un cuore privo di fede non c’è posto per nessun’altra virtù: “Если вѣра не первѣи в срдцу нашомъ будетъ народженна, іншїи теж добра, (то есть цнwты) въ немъ быти немогутъ” (Radyvylovs’kyj 1676: сз҃д)[3].

Viene poi introdotto un altro dei concetti chiave della rilettura radyvylovskiana di Boris e Gleb: il prestigio che deriva dalle cariche terrene – qui Antonij passa in rassegna tutti i gradi del potere politico, nella Confederazione polacco-lituana (“monarca”), in Moscovia (“zar”) e nell’Etmanato (“etmano”) – è nullo se paragonato al dono della fede. Quest’ultima non può consistere in un rapporto privato con Dio, ma, prosegue l’omileta, deve essere “regolamentata” dall’istituzione ecclesiastica (*ibidem*).

Ai “titoli” e ai “trionfi” della politica terrena Radyvylovs’kyj contrappone l’estetica ‘trionfale’ del martirio – un aspetto tipico dell’era post-tridentina – con una citazione dal *Liber de laude martyrii* di Cipriano (“не wшацованая естъ слава, неисконченнаѧ мѣра, незмазаное знетявство, не wшацованый титулъ, незмерный триумф”) che riproduce con fedeltà il testo latino dell’originale: “Martyrii inaestimabilis gloria, infinita mensura, immaculata victoria, inaestimabilis titulus, triumphus immensus” (PL 1844, 4: col. 802). Boris e Gleb vengono poi descritti come coloro che hanno pienamente compreso la superiorità della fede e della sofferenza sulla gloria terrena: la “felicità” (щастїе) dei due fratelli non deriva, infatti, dalle loro origini principesche (“уродили з славного и великого Владимира”), ma dalla loro decisione di imitare Cristо (“wтул же наслѣдовали Ха҃”), dalla spontanea accettazione della sofferenza fisica e dal loro riconoscimento da parte della Chiesa ortodossa (“их выславует Цр҃ковъ ст҃аѧ Православнаѧ”)[4].

Ciò pone le premesse per uno dei momenti più originali dell’omelia, una discussione critica dei confini concettuali del termine “martire”. Radyvylovs’kyj si rivolge direttamente al proprio uditorio, domandando se sia legittimo defi-

[2] Su Radyvylovs’kyj, che dal 1657 fino alla morte è stato il predicatore ufficiale del Monastero delle Grotte, si vedano Markovskij 1894; Krekoten’ 1983.

[3] Si veda l’originale gregoriano, di cui la versione di Radyvylovs’kyj costituisce una fedele traduzione: “[fides] quae si non prima in corde nostro gignitur, reliqua quaeque esse bona non possunt” (PL 1849, 75: col. 588d).

[4] Radyvylovs’kyj (1676: сз҃д).

nire Boris e Gleb "martiri", poiché, come è noto, i due fratelli non sono morti per difendere la fede ("не за вѣру [...] сут забытими") ma per ragioni dinastiche ("за Княжение земное")[5]. La *responsio* del predicatore alla propria *obiectio* ridisegna i tradizionali confini semantici del martirio: "martire", specifica infatti Radyvylovs'kyj, è *anche* chiunque venga perseguitato "a causa dei beni di questo mondo" ("мученикъ [...] длѧ добръ свѣта сегw ѿ Бг҃а себѣ даныхъ бываетъ умученый и забытый"). Ci troviamo di fronte, in buona sostanza, ad un uso *pragmatico* del linguaggio per adattarlo alle circostanze della morte dei due fratelli, in un'interessante anticipazione di quanto scrive la storica statunitense Elizabeth Castelli a proposito del martirio come categoria "non ontologica, ma interpretativa e post-fattuale" (Castelli 2006: 1).

La riscrittura radyvylovskiana del martirio di Boris e Gleb è seguita a breve distanza da una esaltazione della "pazienza" ("терпѣнїе") come via privilegiata al martirio "in tempo di pace" ("и в покои Цр҃кви"), un ulteriore segnale del fatto che, per l'omileta ruteno, martirio e persecuzione confessionale non sono legati in modo univoco. La fonte di Radyvylovs'kyj è la *XXXV Homilia* di San Gregorio, un'omelia pronunciata nel giorno del martirio di San Menna ("in basilica sancti Mennae martyris die natalis eius") sulle parole di Lc 21, 19 ("in patientia vestra possidebitis animas vestras"): "Если за вспоможенемъ Гдⷭ҇нимъ цноту терпенїѧ заховаемо, и въ покой Цр҃кви живучи мченичества палму wдержимо" (Radyvylovs'kyj 1676: сѯи). Anche in questo caso, la versione radyvylovs'kiana è fedele alla forma lessicale e sintattica dell'originale latino: "Si enim, adjuvante nos Domino, virtutem patientiae servare contendimus, et in pace Ecclesiae vivimus, et tamen martyrii palmam tenemus" (PL 1849, 76: col. 1263b). Secondo l'*homilia* gregoriana, esistono due forme di martirio: "in potenza" ("in mente") e "in atto" ("in mente simul et actione"). La prima è "in aperto" e coinvolge il corpo del santo, la seconda è "in occulta cogitatione" e ne coinvolge l'anima (PL 1849, 76: col. 1236c).

Nella riflessione radyvylovskiana su Boris e Gleb, la contrapposizione gregoriana tra i "duo martyrii genera" rappresenta una costante. Nel secondo *Slovo* dedicato ai due fratelli, Antonij afferma, infatti, che essi hanno pienamente realizzato entrambe le tipologie di martirio: il "martirio di sangue" ("выполнили мученичество крови") e il "martirio della volontà" ("выполнили мученичество воли"), o "martirio spirituale" (Radyvylovs'kyj 1676: сод). Si tratta di un tema già sviluppato da Cipriano nel *De zelo et livore* ("Non enim christiani hominis corona una est quae tempore persecutionis accipitur: habet et pax coronas suas")[6] e nel *De opere et elemosynis*, in cui si distingue tra la "corona purpurea" assegnata al cristiano in tempo di persecuzione e la "corona candida" conquistata in tempo di pace grazie alle "buone opere": "In pace vincentibus coronam candidam pro operibus dabit, in persecutione purpuream pro passione geminabit" (PL 1844, 4: col. 622b). L'idea di un martirio che avviene "in segreto" rimanda, inoltre, al capitolo 21 dell'*Exhortatio ad martyrium* di Origene, che osserva: "Combattiamo

---

5 Radyvylovs'kyj (1676: сѯи).

6 PL 1844, 4: col. 649b.

non solo per ottenere il martirio in pubblico (‘ἐν φανερῷ’), ma anche in modo perfetto quello in segreto (‘ἐν κρυπτῷ’)”[7].

Non è questo il luogo per stabilire con certezza quale sia la fonte – o le fonti – a cui Antonij attinge la dottrina dei “duo martyrii genera”, ma una rapida rassegna della fortuna postuma della *homilia* gregoriana può aiutarci a inquadrare meglio il contesto culturale in cui si muove il nostro omileta. Innanzitutto non va escluso che la fonte sia diretta: la biblioteca del Collegio mohyliano possedeva l’*Opera omnia* gregoriana stampata ad Anversa nel 1572, di cui all’interno dello *Slovo pervoe o Borise i Glebe* vengono citati anche i *Moralia in Job*. D’altro canto, la *Homilia XXXV* di Gregorio è uno dei *loci* a cui il tardo medioevo e l’età moderna più frequentemente attingono modelli e nozioni per discutere il concetto di “pazienza”: è citata dalla *Legenda aurea* alla voce “Omnium sanctorum” (“Secundum autem Gregorium […] sine ferro martires esse possumus, si patientiam in animo veraciter custodimus”)[8]; la si trova alla voce “Patientia” del *Polyanthea* di Domenico Nano Mirabellio (Mantua 1503) e della *Sylva allegoriarum totius Sacrae Scripturae* di Hyeronimus Lauretus (Barcelonae 1583), due florilegi di s*ententiae* bibliche e patristiche che ebbero larga diffusione nell’Europa rinascimentale e controriformista (inclusa l’area polacco-rutena), come testimoniato dalle numerose riedizioni. Ancora, il passo gregoriano è citato a sostegno del martirio spirituale nella Lectio VII dell’*Officium sanctorum martyrum Hemetherii, et Celedonii diocesis Calagurritanæ* (Romae 1644), in cui sono contenuti altri due passi tratti dall’*Homilia XXXV*. Quest’ultima occorrenza non giustifica o evoca necessariamente un’influenza diretta, ma rende in modo assai vivido l’idea del generale contesto teologico e dottrinale in cui si inserisce la riflessione martirologica dell’omileta ruteno.

La duplice natura del martirio è infatti un tema ancora vivo in epoca controriformista, dove il concetto di “martirio spirituale” viene impiegato con particolare frequenza dagli Oratoriani, che ne fanno una metafora per descrivere l’abnegazione e il sacrificio di sé imposti dal servizio sacerdotale, o, per i laici, dalla vita famigliare (cfr. Forrestal 2005). L’antiporta del *Martyrologium romanum* (1586) dell’oratoriano Cesare Baronio [fig. 1] presenta una citazione dall’*VIII Epistola* di Cipriano, “nec liliae nec rosae desunt” (“non mancano né i gigli, né le rose”), un riferimento ai molti “martiri spirituali” (i gigli) e “di sangue” (le rose) che si sono avvicendati nel corso della storia della Chiesa di Roma. Nella lettera di Cipriano i gigli rappresentano le “buone opere” della fede (“erat ante in operibus fratrum candida”), un tema di fondamentale importanza per il dibattito post-riformista (PL 1844, 3: col. 249c).

L’immagine che chiude l’omelia radyvylovskiana approfondisce il concetto gregoriano – e già ciprianeo – della “pazienza” come “buona opera” con cui conquistare la salvezza anche “in tempo di pace”. Con una bella e ardita metafora, Boris e Gleb sono descritti come l’“altra guancia” che la Rus’ ha offerto ai propri nemici fin dall’inizio della propria storia come “nazione cristiana”: “Чтожь чинит

[7] Koetschau (1899: 47).

[8] Jacobus a Varagine (1845: 724).

наша Российскаѧ землѧ? Обращае другую свою ланиту" (Radyvylovs'kyj 1676: сѯи). È evidente la maggiore vicinanza allo spirito delle fonti paleocristiane sui primi martiri – Mt 5, 39 compare con frequenza nei primi *Acta martyrum*[9] – e il contemporaneo, netto, allontanamento dalla tradizionale concettualizzazione dei due fratelli come "protettori della casa regnante", o dalla retorica 'militare' di testi antico-slavi come l'officio liturgico composto dal Metropolita Ioann ("воина Христова непобѣдима"; "о мужьство! О крепость!")[10].

***

Da questa breve disamina dovrebbe essere chiaro che l'etica del martirio proposta da Radyvylovs'kyj è percorsa da forti venature anti-temporali (si pensi alla condanna di "monarchi, zar ed etmani"), che il tessuto patristico dell'omelia concorre a sostenere dialetticamente, imprimendole un carattere che non è scorretto definire 'ecclesiocentrico'. Essa inoltre coniuga alcuni elementi della tradizione slava orientale (Boris e Gleb come esempi di mitezza, sulla scorta di Abele) con altri che devono la loro origine al dibattito teologico e alla temperie culturale post-riformista. Sotto questo aspetto, il martire radyvylovskiano sembra seguire l'esempio della nuova agiografia cinque-seicentesca, quella che viene rivendicandosi come la più autentica, la più fedele ai modelli cristologici, apostolici e paleo-cristiani, a cui rimandano i frequenti paragoni tra Boris e Gleb e l'apostolato di Pietro e Paolo, che, come i due fratelli, non devono la loro "felicità" ("щастїе") al fatto di essere *principes apostolorum*, ma al "dono" di avere subito una morte violenta (Radyvylovs'kyj 1676: сѯs).

Più in generale, tipica di questo orizzonte culturale mi pare l'insistenza su due fattori: il controllo della correttezza dottrinale (il "credere in Cristo" della lettera paolina) e il controllo del comportamento sociale (il "soffrire per Cristo"). La polemica martirologica cinque-seicentesca si fonda, infatti, sul desiderio di proclamare l'esistenza di una continuità tra la purezza della chiesa delle origini e quella attuale, che dalla prima trae anche la sua "correttezza dottrinale". Sull'antiporta del *Martyrologium romanum*, un'altra iscrizione da San Cipriano avverte che "Ecclesia sola coronat. Esse martyrem non potest qui in Ecclesia non est" (Fig. 1). La centralità del magistero ecclesiastico come istituto normativo dell'esperienza martirologica mi pare emergere con uguale evidenza in quei punti dell'omelia radyvylovskiana che descrivono Boris e Gleb come una emanazione esclusiva dell'istituzione ecclesiastica ("их выславует Црковъ стаѧ Православнаѧ"), o che subordinano il martirio al "dono" della fede da parte di Dio, con un rimando al celebre detto agostiniano "martyres non facit poena, sed causa", una citazione dalla *Enarratio in Psalmos* (34, 2, 13) di cui, tra Cinque e Seicento, la polemistica cattolica fece largo impiego in funzione anti-protestante[11].

L'insistenza sulla "correttezza dottrinale" si inserisce, a sua volta, nel più ampio fenomeno di "confessionalizzazione" che coinvolge in modo generalizza-

---

[9] Si veda Moss (2010: 20) e Saxer (1986: 278).

[10] Abramovič (1916: 139).

[11] Sull'impiego di questa citazione agostiniana nel contesto della polemica martirologica cinque e seicentesca si veda Gregory (2003: 329).

to l'Europa cattolica e quella riformista, favorendo una razionalizzazione e una riorganizzazione delle istituzioni statali e degli apparati ecclesiastici. Secondo l'analisi ormai classica di Heinz Schilling e Wolfgang Reinhard, proprio l'intervento normativo e il controllo dottrinale costituiscono il primo segnale diagnostico dell'"età delle confessioni", una categoria storiografica che, da esclusivo appannaggio dell'Europa occidentale, si sta recentemente allargando anche all'interpretazione delle riforme ecclesiastiche introdotte in Ucraina da Petro Mohyla[12].

Nell'omelia radyvylovskiana, il legame tra martirio e correttezza dottrinale può essere pienamente apprezzato, infatti, solo se adeguatamente collocato sullo sfondo dell'interazione tra processi 'sovranazionali' e 'locali'. Se il Seicento è il secolo del "metodo" e del "controllo" del sacro, non va dimenticata l'applicazione che ne dà Mohyla nella sua vigorosa riforma della chiesa rutena – una riforma che propone una 'regolarizzazione' del culto e della dottrina ortodossa, e quindi un radicamento dell'identità confessionale, ispirandosi anche a fonti 'romane' come il *Catechismo* di Canisio[13].

Nel complesso, la lettura radyvylovskiana del martirio di Boris e Gleb ci spinge a parlare di una 'riattualizzazione' in chiave teologicamente e filosoficamente consapevole di alcuni tratti caratteristici del culto medievale dei due fratelli, che qui vengono messi a fuoco attraverso la dottrina gregoriana del "martirio spirituale" e la sua esaltazione della "pazienza" come virtù "laica" e quotidiana. In particolare, quest'ultimo aspetto si inscrive in una più generale tendenza alla codificazione dei modelli di comportamento che tra il XVI e il XVII secolo caratterizza l'Europa dell'"età confessionale", come ben dimostrano i non pochi trattati seicenteschi che hanno come oggetto proprio la pazienza: basterà citare il *Gymnasium patientiae* (Fig. 2) del gesuita tedesco Hieremias Drexelius (Monachii 1630), un autore letto da Radyvylovs'kyj e da altri intellettuali ruteni[14], o il *Sanctuarium patientiae* (Fig. 3) del gesuita spagnolo Pedro de Bivero (Antverpiae 1634).

È il fenomeno di *Sozialdisziplinierung* 'disciplinamento sociale' descritto dallo storico tedesco Gerhard Oestreich sulla scorta della dottrina morale del neostoico Giusto Lipsio (1547-1606): attraverso l'istruzione, l'educazione religiosa e l'addestramento militare, lo Stato dell'epoca moderna si pone l'obiettivo di creare una comunità ordinata di soggetti pii, *pazienti* e diligenti (Oestreich 1968). Si tratta di un processo politico-sociale in parte convergente con quello di confessionalizzazione, che, come si è detto sopra, a sua volta sottolineava il significato della religione o della confessione quali istanze del disciplinamento sociale.

E qui veniamo alla seconda 'direttrice di senso' dell'omelia, il "controllo del comportamento sociale" (il "soffrire per Cristo").Nell'Ucraina seicentesca, il

---

[12] Sul concetto di "confessionalizzazione" si vedano Schilling 1981; 1986; 1992; Reinhard 1989. Sulla sua applicazione all'Ucraina seicentesca, si vedano Plokhy 2002, Jakovenko (2005: 372 sgg.).

[13] Su Mohyla e le sue riforme si vedano Golubev 1883-1898; Žukovs'kyj 1997; Thomson 1993; Meyendorff 1985.

[14] Cfr. Markovskij (1894: 20).

processo di disciplinamento sociale delineato da Oestreich trova una sua specifica declinazione nel tentativo mohyliano di ripristinare l'integrità dottrinale, *ma anche* morale della società rutena, creando un apparato ecclesiastico che eserciti un rigido controllo sulla comunità dei fedeli e sui loro comportamenti (cfr. Jakovenko 2005; Charipova 2002).Il progetto mohyliano verrà portato avanti con vigore da Inokentij Gizel' (1600-1683), mentore di Radyvylovs'kyj presso il Monastero delle Grotte e autore, credo non a caso, del primo trattato sistematico sulla confessione in area ortodossa, cioè su un sacramento che rappresenta uno degli aspetti centrali della dinamica di "disciplinamento sociale" che caratterizza l'età moderna (cfr. de Boer 2001; Dovha 2012).

L'omelia radyvylovskiana su Boris e Gleb rappresenta, dunque, un importante episodio del processo di riorganizzazione interna dell'Ortodossia kieviana iniziato con le riforme mohyliane: un processo che, come si è avuto modo di vedere, implica anche una sostanziale rilettura dell'eredità spirituale del Medioevo slavo orientale. Proclamando la superiorità della chiesa su "monarchi, zar, ed etmani" – e quindi mandando in crisi l'impianto teologico-politico della Rus' medievale – e invitando il proprio uditorio a disciplinare i propri istinti nella pratica del "martirio spirituale", Radyvylovs'kyj non avanza un semplice modello etico e morale, né si limita a riproporre l'immagine medievale di Boris e Gleb come paralleli tipologici di Abele. Egli si inserisce, piuttosto, in un più ampio progetto di controllo e regolamentazione dei comportamenti individuali che è tipico della chiesa post-mohyliana e, più in generale, dell'Europa post-riformista. L'idea gregoriana del martirio spirituale rappresenta, in questo senso, un depotenziamento e un "controllo" della carica politica del martirio di sangue, che viene 'regolamentata' attraverso l'invito a sublimare l'atto 'pubblico' del sacrificio di sé all'interno di una dimensione privata, che tuttavia ha ricadute benefiche sul corpo sociale collettivo, perché ne garantisce la coesione e il pacifico funzionamento. Il passaggio dalla pratica paleo-cristiana del martirio come 'esposizione di sé' al "martyrium in occulto" dell'omelia gregoriana riflette, mi sembra, anche altre tendenze tipiche della prima età moderna, dallo sviluppo di forme di coscienza individuale all'ossessione per le pratiche di auto-esaminazione.

Nelle mani di Radyvylovs'kyj il martire quindi diventa un costrutto teologico, ma anche politico e retorico, un 'agente di cambiamento' chiamato a riportare ordine all'interno di un corpo politico e sociale in preda ad una crisi profonda: una crisi che la chiesa kieviana ha però l'ambizione di sapere risolvere meglio di qualunque "monarca, zar, o etmano". Sotto questo aspetto, il richiamo finale al rifiuto della violenza e a "porgere l'altra guancia" assume una forza tanto maggiore se si tiene presente che gli anni in cui scrive Radyvylovs'kyj sono quelli, drammatici e confusi, della *rujina*, il conflitto intestino che coinvolge i territori ruteni dopo il Trattato di Perejaslav (1654) e che ha fine solo con l'inizio dell'Etmanato di Mazepa (1687). Le circostanze che hanno fatto da cornice originale alla comparsa del culto di Boris e Gleb – l'instabilità politica, i conflitti intestini – sono così riproposte, ma al tempo stesso rilette, secondo una sensibilità che è tipica di una temperie ormai moderna e non più medievale.

Figura 1
Cesare Baronio, *Martyrologium romanum*, Roma 1586
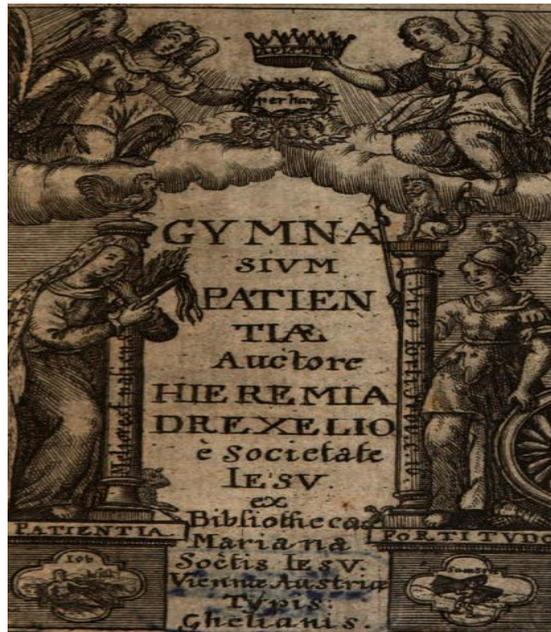
Figura 2
Hieremias Drexelius, *Gymnasium patientiae*, Monaco 1630
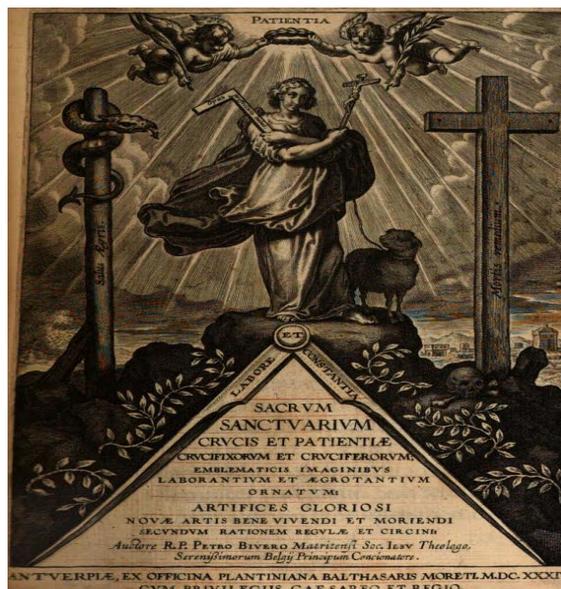
Figura 3

Pedro de Bivero, *Sacrum sanctuarium crucis et patientiae*, Anversa 1634

Bibliografia

Abramovič 1916: D.I. Abramovič, *Žitija sviatych mučenikov Borisa i Gleba i služby im*, Petrograd 1916.

Boyarin 1999: D. Boyarin, *Dying for God. Martyrdom and the Making of Christianity and Judaism*, Stanford 1999.

Castelli 2006: E. Castelli, *The Ambivalent Legacy of Violence and Victimhood: Using Early Christian Martyrs to Think With*, "Spiritus", VI, 2006, 1, pp. 1-24.

Charipova 2002: L. Charipova, *Peter Mohyla and St Volodimer: Is There a Symbolic Link?*, "The Slavonic and East European Review", LXXX, 2002, 3, pp. 439-458.

de Boer 2001: W. de Boer, *The Turn of the Soul. Confession, Discipline and Public Order in Counter-Reformation Milan*, Leiden, Boston 2001.

Ditchfield 1995: S. Ditchfield, *Liturgy, Sanctity and History in Tridentine Italy*, Cambridge 1995.

Dovha 2012: L. Dovha, *Systema cinnostej v ukrajins'kij kul'turi XVII stolittja*, Kiev-L'viv, 2012

Forrestal 2005: A. Forrestal, *A Catholic Model of Martyrdom in the Post-Reformation Era: The Bishop in Seventeenth-Century France*, "The Seventeenth Century", XX, 2005, 2, pp. 254-280.

Golubev 1883-1898: S. Golubev, *Kievskij mitropolit Petr Mogila i ego spodvižniki. Opyt istoričeskogo issledovanija*, I-II, Kiev 1883-1898.

Gregory 2003: B. Gregory, *Salvation at Stake. Christian Martyrdom in Early Modern Europe*, Cambridge 2003.

Jacobus a Varagine 1845: Jacobus a Varagine, *Legenda aurea*, Lipsiae 1845.

Jakovenko 2005: N. Jakovenko, *Narys z istoriji seredn'ovičnoji ta rann'omodernoji Ukrajiny*, Kyjiv 2005.

Koetschau 1899: P. Koetschau, *Origenes Werke*, I, Leipzig 1899.

Krekoten' 1983: V. Krekoten', *Opovidannja Antonija Radyvylovs'koho. Z istoriji ukrajins'koji novelystyky*, Kyjiv 1983.

Markovskij 1984: M.N. Markovskij, *Antonij Radivilovskij. Južno-russkij propovednik XVII v.*, Kiev 1894.

Meyendorff 1985: P. Meyendorff, *The Liturgical Reforms of Peter Mogila: A New Look*, "St. Vladimir's Theological Quarterly", XXIX, 1985, 2, pp. 101-114.

Moss 2010: C.R. Moss, *The Other Christs. Imitating Jesus in the Ancient Christian Ideologies of Martyrdom*, Oxford 2010.

Novickij 2015: I.A. Novickij, *Rassledovanie ubijstva knjazej Borisa i Gleba*, Moskva 2015.

Oestreich 1968: G. Oestreich, *Strukturprobleme des Absolutismus*, "Vierteljahresschrift für Sozial und Wirtschaftsgeschichte", LV, 1968, pp. 329-347.

PL 1844-1855: J.-P. Migne (ed.), *Patrologiae Cursus Completus. Series Latina*, 1-217, Paris 1844-1855.

Plokhy 2002: S. Plokhy, *The Cossacks and Religion in Early Modern Ukraine*, Oxford 2002.

Radyvylovs'kyj 1676: A. Radyvylovs'kyj, *Ohorodok Marii Bohorodicy*, Kyjiv 1676.

Rančin 2013: A.M. Rančin, *Boris i Gleb*, Moskva 2013.

Reinhard 1989: W. Reinhard, *Reformation, Counter-Reformation and the Early Modern State: a Reassessment*, "Catholic Historical Review", LXXV, 1989, 3, pp. 385-403.

Saxer 1986: V. Saxer, *Bible et Hagiographie. Textes et thèmes bibliques dans les Actes des martyrs authentiques des premiers siècles*, Berne, Frankfurt & New York 1986.

Schilling 1981: H. Schilling, *Konfessionskonflikt und Staatsbildung*, Gütersloh 1981.

Schilling 1986: H. Schilling (ed.), *Die reformierte Konfessionalisierung in Deutschland: Das Problem der 'Zweiten Reformation'*, Gütersloh 1986.

Schilling 1992: H. Schilling, *Religion, Political Culture and the Emergence of Early Modern Society*, Leiden 1992.

Spinei 2011: V. Spinei, *Les princes martyrs Boris et Gleb: iconographie et canonization*, Oxford 2011.

Thomson 1993: F.J. Thompson, *Peter Mogila's Ecclesiastical Reforms and the Ukrainian Contribution to Russian Culture. A Critique of Georges Florovsky's Theory of "The Pseudomorphosis of Orthodoxy"*, "Slavica Gandensia", XX, 1993, pp. 67-119.

van Henten 1997: J.W. van Henten, *The Maccabean Martyrs as Saviours of the Jewish People. A Study of 2 & 4 Maccabees*, Boston, Leiden 1997.

Žukovs'kyi 1997 A. Žukovs'kyi, *Petro Mohyla i pytannja jednosty cerkov*, Kiev, 1997

Abstract

Maria Grazia Bartolini

"Kol' dobro i kol' krasno Christa radi umirati". The Discourse of Martyrdom in Seventeenth-Century Ukraine and the influence of the Counter-Reformation

This paper investigates the rhetoric of martyrdom that developed in seventeenth-century Ukraine. My focus is limited to the discourse of Orthodox martyrdom as it is developed by Ukrainian Baroque preachers recounting the life and death of the martyrized princes Boris and Gleb. In particular, I concentrate on one exemplary case, Antonij Radyvylovs'kyj's *Slovo pervoe na sviatyx strastoterpec kniazej Borisa i Gleba* (Kiev, 1676). In tracing the contours of ideologies of martyrdom that arose in the specific cultural setting of seventeenth-century Kiev, I shall also tackle the problem of inter-confessional encounters, in particular of those taking place along the Orthodox-Catholic divide, by evaluating the impact of the "martyrological revival" experienced by post-Reformation Europe. However, the image of the Eastern Slavic Orthodox martyr as it emerges from the homiletic sources will be seen not only within the context of the international (Counter-Reformation) influences, but also within the context of the refiguring of the Ukrainian religious landscape after Petro Mohyla's reforms.